



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Sevilla Casas, Elías
Verdades y redescrpciones etnográficas
Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 5, julio-diciembre, 2007, pp. 124-274
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400512>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

VERDADES Y REDESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS

TRUTH AND ETHNOGRAPHIC REDESCRIPTIONS

ELÍAS SEVILLA CASAS

*Antropólogo, Profesor Titular Jubilado
Facultad de Ciencias Sociales y Económicas
Universidad del Valle, Cali, Colombia
esevilla@telesat.com.co*

RESUMEN En defensa de la validez y relevancia de la etnografía-historiografía como modalidad específica de producción de conocimiento presento y discuto el caso de un arqueólogo que dice tener mil años, el de un antropólogo que decidió convertir su etnografía en poema y el de una etnógrafa e historiadora que analiza, con el nombre de "historia", la producción de "los memoristas" nasa y cumbal. Construyo el argumento central alrededor del compromiso con la verdad etnográfica-historiográfica valiéndome de la metáfora del adentro y del afuera con que Joanne Rappaport analiza las conturbaciones que encuentra en su relación con los intelectuales nasa. Esta dualidad entre el adentro y el afuera se lee primero como el tránsito desde el terreno al archivo, y luego se propone que el afuera se encuentra en el "conocimiento conceptuante" que está en la línea media entre dos formas de realidad social-histórica: la del discurso y la exterior al discurso que, aunque englobado por ella, la describe y redescrive.

PALABRAS CLAVE:

Verdad, tiempo, redescrípción, memoria, historia, etnografía, indígenas nasa, indígenas cumbal.

ABSTRACT The paper defends the validity and relevancy of ethnography/historiography as a specific modality of knowledge production. It does so by presenting and discussing the cases of an archaeologist who says he is one thousand years old, of an anthropologist who decided to make a poem about his ethnography, and of an ethnographer-historian who analyzes, under the name of "history", the production of Nasa and Cumbal *memorialistas*. The central argument is constructed around a commitment to the ethnographic/historiographic truth. It uses the metaphors of inside/outside with which Joanne Rappaport analyzes the commotion she goes through in her relationship with Nasa intellectuals. This inside/outside topic is read initially as the transit between the field and the archive. The outside is taken as the "conceptualizing knowledge" positioned between two forms of socio-historic reality, one existing within the discourse and the other without. The first takes in, describes and re-describes the second.

KEY WORDS:

Truth, Time, Redescription, Memory, History, Ethnography, Nasa Indians, Cumbal Indians.

241

ANTÍPODA N°5 JULIO-DICIEMBRE DE 2007 PÁGINAS 241-274 ISSN 1900-5407

FECHA DE RECEPCIÓN: MAYO DE 2007 | FECHA DE ACEPTACIÓN: NOVIEMBRE DE 2007

VERDADES Y REDESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS

ELÍAS SEVILLA CASAS¹

E

INQUIETUDES SOBRE EL ADENTRO Y EL AFUERA EN ETNOGRAFÍA

242

L DÍA JUEVES 10 DE MAYO DE 2007 EN LA TERRAZA DE mi casa en Cali presencié un *evento* que elaboro como un *hecho* de significación antropológica, cuyo *dato* opera, en mi *interpretación*, como *indicio* de la actitud de los indígenas nasa de Tierradentro con respecto a la evidencia historiográfica aportada por una especialista². Se trató de una conversación entre el indígena nasa Victorino Piñacué –padre de bien conocidos dirigentes entre quienes se cuentan Jesús, Daniel, Fabiola y Susana– y Joanne Rappaport, ambos invitados a almorzar el mismo día. Victorino, como los conocedores del Tierradentro antropológico lo saben, fue el informante de Segundo Bernal y Horst Nachtigall en la década de 1950, y luego estuvo involucrado en la parcelación y posterior restauración del resguardo de Calderas y en la creación del de Tumbichucue en 1978. Sus relatos o los relatos que ayudó a obtener de parte de nasa-hablantes mayores, constituyen un *corpus* que ha sido utilizado no sólo por otros antropólogos –Gerardo Reichel los usó bajo el nombre de “mitología páez” en 1972– sino por los mismos indígenas movilizados que actualmente difunden el “*tata*

1 Ph. D. en Antropología, Northwestern University, San José, EE.UU. Buena parte de estas ideas ha sido discutidas con los estudiantes de los programas de docencia de Sociología –pregrado–, Psicología –doctorado–, y Filosofía de la Ciencia –maestría– de la Universidad del Valle, Cali; y de manera esporádica con varios colegas colombianos y extranjeros cuya lista es larga. Agradezco los comentarios hechos a un borrador de este artículo por los antropólogos Joanne Rappaport y Manuel Sevilla. Es mía, desde luego, la responsabilidad final de las ideas expuestas.

2 La secuencia evento-hecho-dato-interpretación –modelo– se plantea dentro de la concepción ontológico-epistemológica del “realismo científico” neomarxista (Bhaskar, 1998) que, dentro del “realismo crítico” (Archer *et al.*, 1998), distingue la secuencia de mecanismos materia/energía>eventos>experiencia. Hechos>datos>modelos son elementos de la experiencia humana modulados por el lenguaje. “Indicio” se lee dentro del paradigma abductivo indicial propuesto por Ginzburg (1994) y desarrollado por Eco y Sebeok (1989) con referencia a la epistemología de Charles Sanders Peirce.

wala we's'a' na'hit' (Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, s. f.). Joanne, por su parte, no necesita presentación detallada dentro de la comunidad antropológica: su trabajo de más de treinta años sobre los nasa y los cumbal del suroccidente colombiano la ubica entre los autores sobresalientes de la antropología norandeanista y en la frontera de la discusión sobre la reflexividad etnográfica.

Hablando en la tertulia sobre los linderos entre resguardos de Tierradentro que –sosteníamos– se hacen por los filos y no por las cañadas, excepto en situaciones obvias, como un río, y más concretamente, sobre la disputa entre Calderas y Avirama, Victorino inquirió a la especialista en la historiografía nasa sobre la posibilidad de obtener en Quito una copia del título original colonial de Calderas. Ese título, respondió Rappaport, no existe por la sencilla razón de que en esa época los resguardos –o cacicazgos– eran territorios mayores que incluían los resguardos actuales. Si acaso hay algo al respecto, estaría en el título global del cacicazgo de Togoima que reposa en el archivo misional de Belalcázar.

El punto que deseo resaltar como introducción al tema del presente ensayo es que, desde su trabajo inicial para la tesis doctoral (Rappaport, 1982), esta investigadora aparece en la opinión local nasa como la especialista en *evidencia historiográfica*, que es referente imprescindible en la lucha por los derechos indígenas a sus territorios. Esta condición de especialista en cierto tipo de conocimiento científico, generado claramente en archivo, por fuera del contexto etnográfico o “terreno”, pero con referencia al mismo, contrasta con las conturbaciones existenciales y epistemológicas que le causa su trabajo como etnógrafa y colaboradora en el trato que ha tenido durante los últimos años con los dirigentes indígenas del CRIC.

Joanne, “por una afortunada convergencia de intereses” (2007),³ logró insertarse en la dinámica regional liderada por el CRIC, compartiendo con ellos “conversaciones y militancias”, pues era requisito de los miembros de las “mingas metodológicas” participar en actividades organizativas del programa cultural (2007: nota 14).

En sus últimos escritos (Rappaport, 2005a; 2005b; 2007), la autora se ha dedicado a exponer y analizar la situación en que se encuentra utilizando la metáfora del contraste *adentro-afuera*, tomado como categoría binaria oposicional del espacio social o punto de vista –pdv–⁴ en que se ubican los que pro-

3 Agradezco a Joanne la gentil autorización para utilizar este texto en proceso de publicación –*Revista Colombiana de Antropología*, Número 42–. Una muestra más de la voluntad de la autora de compartir con los colegas colombianos los temas “de frontera” que se encuentra trabajando.

4 Punto de Vista, pdv, es uno de los componentes centrales en la propuesta de Michael Agar (2006) sobre la especificidad del discurso etnográfico como producto de una lógica que es abductiva, iterativa y recursiva. Vol-

ducen conocimiento sobre una situación. Esta ubicación, cuando es sometida a reflexión por cada uno de los participantes, nasa o no nasa, resulta problemática y tiene implicaciones existenciales, epistemológicas y políticas que Rappaport trata de entender en sus escritos. Concluye que parece conveniente dejar de pensar en la simple oposición binaria y acudir a la metáfora de “un conjunto de categorías anidadas”, algo así –pienso yo– como una espiral descendente hacia el adentro, como fue la metáfora clásica de los círculos de descenso en el *Inferno* del Dante –no implicó que el adentro etnográfico sea un *Inferno*, aunque podría serlo en ciertos casos–. De todos modos, como oposición sencilla o como espiral descendente, el adentro-afuera, expresión de una condición existencial –de identidad– y epistemológica –visión del campo desde un punto de vista– se mantiene como tema de reflexión antropológica.

Me parece que en el relato y análisis de Joanne el “modelo” del adentro-afuera queda atrapado en aporías surgidas de la oposición del esencialismo-construccionismo de la(s) identidad(es) como punto(s) desde donde se mira una situación y se actúa políticamente sobre ella, con la consecuencia de que ese “modelo” de adentro-afuera resulta al final saturado de contradicciones e inconsecuencias que llevan hasta su parcial fusión, como ella reconoce en el artículo de 2007. En vez de seguirla en esa ruta de interpretación de la metáfora adentro-afuera, hago una propuesta de lectura alternativa. Esta se mantiene en la perspectiva a la que retorna la autora en el último párrafo de ese artículo, que a su modo reitera una pregunta clave en la antropología actual: ¿para qué sirve la etnografía en casos como éste? Dicho en sus términos, el “modelo” ayuda a plantear: “... la importancia de repensar el trabajo de campo, de reconcebir cómo pensamos –los antropólogos– a través de la etnografía y cómo la compartimos con otros a través de una forma de antropología pública más expansiva” (Rappaport, 2007).

Comencemos la lectura alterna diciendo que la conturbación existencial y epistemológica, que está fuertemente ligada a la función de interlocutora y colaboradora en proyectos de contenido netamente político –y, por tanto, ideológico-utópico– se puede tomar, en los escritos de Rappaport, como propia de un adentro etnográfico global que está en oposición con un afuera historiográfico simbolizado por la sala de un archivo, digamos el Archivo General de la Nación, Bogotá, en donde la autora ha centrado su trabajo en los últimos meses. En el último libro denominado *Intercultural Utopias*, Joanne confiesa su estrategia alternante entre el terreno y el archivo:

Ha sido mi práctica alternar entre el trabajo historiográfico y la etnografía. Cuando comienzo a sentir molestia con la naturaleza voyeurística del tra-

veré sobre esta caracterización más adelante.

bajo de campo etnográfico, me muevo al registro documental; cuando siento que mi trabajo está demasiado alejado de la vida cotidiana, asaz comfortable y protegido en los archivos, vuelvo al campo (2005b: 83).

He decidido escribir el presente artículo porque encuentro que, a pesar de proclamas de autonomía intelectual nacionalista o latinoamericanista, algunos –no todos por fortuna– de los discursos de la antropología-arqueología colombiana parecen moverse siguiendo impulsos llegados desde fuera, sea desde la corriente postmodernista –con su culto al relativismo cultural extremo en que “todo vale”– o desde el postcolonialismo –con su culto al particularismo extremo que lleva a fundamentalismos étnicos–. Como complemento, vivimos en un reino intelectual de confusión babélica: no sólo, como hace ya años diagnosticó Geertz (1994 [1983]), estamos ante un panorama generalizado de géneros confusos sino que, conscientemente o no, algunos colegas utilizan términos confusos que no distinguen entre las diversas acepciones de un término tan ambiguo como “historia”, ni entre ésta y “memoria”, como tampoco entre oficios varios que trabajan el pasado, pues se confunden los “memoristas” –de quienes habla, por ejemplo, Rappaport en el caso de los nasa y cumbal– y los historiadores que practican el oficio de la historiografía.

245

La confusión puede no ser casual sino a propósito, porque algunos de esos colegas desvirtúan la historiografía reduciéndola ya sea a simple “tecnología de domesticación –esto es, de encausamiento (sic), de estructuración– de la memoria social y los historiadores como agentes de este proceso” (Gnecco, 2000: 172); o, lo que es prácticamente lo mismo, reduciéndola a la versión “oficial” como cuando Rojas dice, en referencia a las comunidades negras de Tierradentro, Cauca, que “Diferenciamos lo que conocemos como memoria colectiva de aquello que llamamos historia, por la condición de oficialidad de la segunda” (2004: 130). Tengo la impresión de que, obedeciendo a cierto sentido de culpa colectiva, o en busca desesperada de relevancia ante los pueblos subalternos, o simplemente porque se desea “epatar a los burgueses”, domina entre estos colegas el “¡Abajo nosotros!” que, con fina ironía, mencionaba Geertz (2000: 96) en sus reflexiones antropológicas sobre temas de filosofía.

Ante esta situación, que ha llegado a presentarse como “la era postantropológica” (Lins y Escobar, 2006: 17), surgen dos preguntas a las que en términos prácticos deseo responder en el artículo: 1) ¿vale la pena hacer el esfuerzo –en el que Rappaport, precisamente, es ejemplar– de trabajar a conciencia, con todas las reglas del oficio de historiógrafa-etnógrafa y con preguntas de etnógrafa, sobre el pasado de los pueblos con quienes nos entendemos?; 2) ¿vale la pena formar nuevas generaciones de antropólogos en

los programas de pregrado, maestría y doctorado que siguen –sin embargo– en expansión? Si esto vale la pena, ¿cuál es entonces el aporte específico de la etnografía-historiografía a la legítima y noble tarea de esos pueblos que construyen y reconstruyen constantemente, con o sin nuestra ayuda⁵, su memoria particular?

El espacio disponible no permite desarrollar a fondo la complejísima relación de cercanía entre la etnografía-historiografía –“historia y antropología”– que actúa como supuesto general en el artículo y que usualmente se toma como repartición simple entre los ejes existenciales de la localidad y la temporalidad. Geertz trata el tema cuando cita la frase de L. P. Hartley: “El pasado es otro país...” (2000: 120). Me limito aquí a hacer referencia al tratamiento que de la relación hace Geertz cuando, al hablar de estos dos “*complicateurs terribles* de las ciencias sociales” (2000: 257), se ubica en una línea de pensamiento que tiene sus orígenes en el historiador británico Frederick Maitland, interpretado por Evans-Pritchard, cuando, según éste, apuntó: “poco a poco la antropología tendrá la opción de convertirse en historia o en nada” (1968 [1962]: 53). Geertz, por su parte, reformula la progresión de esa cercanía-identificación anunciada por Maitland del siguiente modo: “En fin de cuentas, la progresión podría estar en un más profundo entendimiento del ‘y’ en el *accouplement* ‘Historia y Antropología’. Cuiden las conjunciones que los sustantivos se cuidan por sí mismos” (2000: 133)⁶.

Para evitar desenvolver el argumento en un plano abstracto en que juegan sólo los conceptos, ruego al lector que primero me permita aportar tres instancias empíricas en que juegan los anteriores conceptos, se introducen algunos o se matizan unos y otros, acudiendo incluso a ejemplos adicionales. Presentaré enseguida tres situaciones de ejercicio de la antropología en su sentido lato, dos a cargo de investigadores extranjeros que decidieron trabajar en Colombia y apuntarle, de diferente modo, a expresiones poéticas, y uno a cargo de un pintoresco arqueólogo colombiano que estira su edad hasta someterla al criterio técnico del carbono 14. Paso inmediatamente a describir y comentar estas instancias comenzando por el último.

UN ARQUEÓLOGO DE MIL AÑOS DE EDAD

Mauricio Puerta, el arqueólogo-etnógrafo que ha hecho contribuciones importantes al conocimiento sobre la arqueología monumental de Tierraden-

5 No resisto la tentación de citar a Boaventura de Sousa Santos (2003: 17), cuando pone de presente la paradoja de que hoy “el florecimiento de las ciencias sociales parece suceder a la par de su irrelevancia”.

6 Agradezco a Joanne Rappaport por haberme llamado la atención, con bibliografía, sobre la llamada “etnografía histórica” que ha mostrado interesantes avances en el mutuo acompañamiento de la historia y la etnografía.

tro, Cauca, escribe en su último libro, titulado *Tierradentro: Territorio mágico* (2005), que él tiene mil años, que son los que por el método de carbono 14 pudo establecer, con Álvaro Chaves, para las huellas arqueológicas que han hecho famoso el Parque del mismo nombre. Pero ¿en *realidad* tiene Puerta mil años? Sí, si aceptamos que hay otra descripción de la realidad que aquí denominaré metafórica. No, si mantenemos la descripción –como de ordinario hacemos– referida al eje prosaico de la flecha del tiempo calendario, en el cual el arqueólogo en cuestión tiene lo que dice su cédula de ciudadanía. Este tiempo calendario que marca el decurso de la realidad prosaica, si bien es relativo –el nuestro es relativo al presunto nacimiento de Cristo en el “año cero”–, nos permite tener un punto de referencia convencionalmente fijo para el mundo de todos los días. En este plano, por ejemplo, cotizamos para el Seguro Social, al que no se le puede estirar la edad de las personas sin incurrir en el delito de “falsedad en documento público”.

Stephen Hawking (1988; 2001; 2005), el físico cosmólogo que ha hecho aportes muy importantes a la definición del tiempo, parte de la demostración einsteniana de que no hay tiempo absoluto, pues todas sus formas son relativas de quien lo mide o piensa. Agrega que no tiene sentido hablar de tiempo antes del Big Bang –BB– y después del Big Crush o Crunch –BC–, y que en virtud de la Segunda Ley de la Termodinámica debemos hablar de una flecha del tiempo que se mueve entre el BB y el BC –en rigor son tres flechas: la termodinámica, la psicológica y la cosmológica–. Para propósitos de sus modelos cosmológicos propone otro tiempo llamado matemático que es ortogonal al tiempo ordinario. Este es llamado por él “tiempo real ordinario que sentimos pasar” (Hawking, 2005: 82). En el tiempo imaginario ocurren cosas imposibles en el tiempo ordinario, como la conversión de tiempo en espacio y viceversa, que también ocurren –como veremos– en la construcción ideológico-utópica de las memorias particulares de los nasa y los cumbal (Rappaport, 1990; 2005c [1994]). Para nuestra vida prosaica y para el trabajo historiográfico, que incluye la arqueología, el eje temporal de referencia es la “flecha del tiempo real”, cuya fijeza –relativa, no olvidemos– mantenemos por convención generalizada. Puede haber varias convenciones según el discurso, común o especializado, y puede haber diversas escalas de lectura en esa flecha, desde las cósmicas que se cuentan en miles de millones de años hasta los nanosegundos de la microfísica. Nosotros, ubicados en una escala media, usamos un tiempo literal y lineal estipulado en años, meses y minutos.

El tiempo “real ordinario que sentimos pasar” tiene una relación muy compleja con otros tiempos humanos que, con el autor clásico de la sociología francesa Henri Hubert (2006 [1900-1901]), podríamos denominar mí-

tico-rituales, que son muy importantes para la humanidad, probablemente anteriores a la flecha del tiempo ordinario. Pertenecen a un modo diferente de pensar y tratar el tiempo que llamaré metafórico, y que se puede desglosar en ficciones⁷ míticas, poéticas, mito-poéticas e ideológico-utópicas. En ellas, los tiempos son definitivamente diferentes del real u ordinario en que escribe la historiografía-etnografía que, desde luego, los puede tomar como objeto de estudio. En el caso de Puerta –arqueólogo–, la referencia al tiempo ordinario está hecha en una escala en años distinta del calendario cristiano. El método de carbono 14 no es metafórico sino literal o factual, en el sentido preciso de que está referido a esta flecha del tiempo –con sus diferentes escalas– y corresponde al decaimiento atómico de materiales orgánicos. El Puerta arqueólogo se pondría en una situación muy complicada si decidiera –como el Puerta mago o mito-poético lo puede hacer– estirar *también* las fechas del carbono 14 para Tierradentro y decir, por ejemplo, que las decoraciones de las tumbas son contemporáneas de las de Lascaux, que fueron ejecutadas hace unos cuarenta mil años; o si, por congraciarse con sus compadres nasa, las acorta ideológicamente a fin de “mostrar” que ellos estaban en la zona cuando se construyeron los hipogeos y se tallaron las estatuas. Se estaría saliendo del discurso arqueológico y entraría a otro tipo de discurso.

Entraría al campo mito-poético que prescinde de la flecha del tiempo ordinario o prosaico de que hablamos y juega *ad libitum* con el eje temporal, cuyas marcas se corren hacia atrás o hacia delante o se colapsan en el presente del discurso de acuerdo a conveniencia. Hay ya en inglés una expresión para este juego corredizo sobre el eje tiempo: *telescoping time (or history)*. Es un ejercicio que parece ser clave en la interpretación que Walter Benjamin hace de la historia⁸, y que Rappaport (1990; 2005c [1994]) no sólo encontró como rasgo común del sentido de la historia que tienen “los memoristas” entre los nasa y los

7 Doy a “ficciones” el sentido riguroso que propone Frank Kermode (1967: 35-64). No se trata del sentido vulgar de invención fraudulenta de los datos. Se trata de actos de *imaginación creadora*, mediante la cual, como dice el poeta Wallace Stevens, damos sentido al mundo [de los datos] y nos movemos en él, siendo conscientes de que se trata de una creación mental ficticia, es decir, en un mundo de “como si”. Kermode establece, para dar mayor claridad a su propuesta, un contraste entre las ficciones y los mitos: las ficciones degeneran en mitos cuando dejamos de ser conscientes de que son simples ficciones; los mitos operan dentro de diagramas de rituales que presuponen totales y adecuadas explicaciones de las cosas como fueron, como son y como seguirán siendo; en cambio, las ficciones son para dar sentido a las cosas que tenemos enfrente y cambian en la medida en que hay necesidad de que el sentido cambie porque ya no satisface.

8 La figura artística del *Angelus Novus* (Paul Klee, 1920) se ha convertido en lugar común, desde cuando Benjamin la incluyó como símbolo de su concepción judeo-mesiánica de la historia en sus famosas *Tesis* (1973 [1940]) (ver Löwy, 2003). Para una síntesis de esta mirada ver Schwartz (2001) y para referencias detalladas a las fuentes se puede consultar, aparte de las *Tesis*, su monumental obra póstuma *Los pasajes* (2005).

cumbal, sino que lo considera como propio de “toda historia oral” (comunicación personal).

Como dije arriba, en esta práctica mito-poética con frecuencia se invierten los ejes referenciales de la existencia y el tiempo se formula en términos espaciales. Un caso muy intrigante que leí recientemente es el del etnógrafo sin nombre –pues sólo se le llama “el hijo de Reena”– de la novela *Mama Day* de Gloria Taylor (1988, citada en Blyn, 2002). Esta novela es algo así como la autoetnografía de una isla, Willow Springs, habitada por descendientes negros entre Georgia y Carolina del Sur, en que el narrador –quien hace la autoetnografía– critica a “el hijo de Reena” porque confundió la expresión “18&23” –de uso común en Willow Springs para referirse a la fecha calendario 1823, ubicada en la flecha ordinaria del tiempo A.D.–, con indicadores espaciales de la ubicación geodésica de Willow Springs en el mapa, es decir, como expresión de las coordenadas de latitud y longitud.

Este intercambio de los referentes temporo-espaciales no es, sin embargo, propio de etnógrafos despistados, sino que es común en el modo metafórico de discurso, de los cuales hace parte la representación, como memoria en el presente, de un pasado que es relevante para un determinado colectivo humano. Es el caso, por ejemplo, de los nasa, mencionado por Rappaport (1990), cuando interpreta su sentido de la historia como plasmado en la geografía sagrada de Tierradentro; y también de los cumbal (2005b [1994]), cuando dice que ellos condensan la cronología y convierten el tiempo en espacio. Este ejercicio también ocurre en el caso de la memoria individual, porque nadie niega a los individuos el derecho de representar como quieran su pasado relevante. Fue lo que ocurrió, con toda legitimidad, con Mauricio Puerta en su libro *Territorio mágico*: tiene, por tanto, derecho a decir, a mi juicio, de modo mito-poético, que su edad es de mil años.

Pero volvamos a la pregunta inicial de esta sección –“¿De qué verdad estamos hablando?”– y trabajemos un poco con ejemplos de la literatura universal. En *The Pargiters*, año de 1931, Virginia Woolf escribió desde Londres: “Cuando la verdad es importante, prefiero escribir ficción”; y Borges, un año más tarde y desde Buenos Aires, en “Flaubert y su destino ejemplar”, agregó que “Don Quijote y Sancho son más reales que el soldado español que los creó”. Pasando a Francia, en el siglo XIX, se puede decir que Madame Bovary es “más verdadera” que Delphine Delamare, la mujer pueblerina, esposa de un médico buenazo, cuya historia en buena parte inspiró a Gustave Flaubert. Emma Bovary “nació” en 1857 “en Flaubert” sobre unas páginas de papel y es inmortal; Delphine nació, como cualquier bebé, en el pueblito de Ry, Normandía, y murió en 1848 cuando contaba diecisiete años. No se puede negar que la existencia y figura de Delphine *también* es verdadera, en el sen-

tido de que existió en tal pueblo y en tal época, como se ha podido verificar en los archivos notariales.

Tengamos estos ejemplos mito-poéticos, poéticos e ideológico-utópicos⁹ en mente para cuando volvamos al tema de los dos planos de verdad y los discutamos en terminología mucho más conceptual y sintetizadora.

UN ETNÓGRAFO QUE CONVIRTIÓ SU ETNOGRAFÍA EN POEMA

Como en la sección anterior nos referimos al modo mito-poético de discurso y trajimos bellos ejemplos de la literatura universal, viene muy al caso la historia de un antropólogo estadounidense que optó por hacer una etnografía-poema con el fin de decir la verdad etnográfica que se le había quedado en las calles de un pueblito colombiano. Como estudiante de doctorado en antropología, el estadounidense Miles Richardson llegó en 1962 a San Pedro, Valle, para hacer trabajo de campo destinado a escribir su disertación. La escribió, la entregó y se graduó como antropólogo. En 1968, ya establecido en Louisiana State University, pudo dedicarse a escribir una síntesis que fue publicada como *San Pedro, Colombia: A Small Town in a Developing Society* (Richardson, 1970), dentro de la prestigiosa serie *Case Studies in Cultural Anthropology* que para Holt Rinehart and Winston dirigían George y Louise Spindler. Los *Case Studies* fueron profusamente utilizados por quienes estudiamos en las escuelas de antropología norteamericana de los años setenta como modelos canónicos para hacer etnografías; el de Richardson fue elogiado por los editores como “una real contribución a la metodología”, aunque los reseñadores internacionales la recibieron con reservas (ver Seijas, 1971; Williams, 1972).

El mismo Richardson era consciente de que su apretado esfuerzo editorial no era suficiente para decir “la verdad antropológica” que sobre San Pedro pretendía. Ésta, a pesar del intento textual, se había quedado en las calles polvorientas de San Pedro. En la última página, Richardson confiesa:

... estoy luchando por decir la verdad. No quiero predecir el comportamiento humano. No quiero sacar leyes científicas sobre la acción humana. Y ciertamente no quiero ser un misionero o ni siquiera un paquete de CARE [la

9 Como utilizaré con frecuencia la expresión ideología-utopía, preciso que la uso como expresión de una ficción colectiva que tiene rasgos muy particulares que fueron tratados con maestría por Ricoeur (1989) en la revisión –a partir de Marx, Mannheim y otros clásicos, y con apoyo en Clifford Geertz– de la amplísima literatura sobre estas dos hermanas gemelas del juego de la imaginación y del poder. Arnaud Spire, un comentarista de Ricoeur, resume así el complicado tema: “La pareja formada por la ideología y la utopía opera en tres niveles: allí donde la ideología aparece como distorsión, la utopía se presenta como una fantasmagoría irrealizable; allí donde la ideología es legitimación, la utopía es una alternativa al poder establecido; en fin la función positiva de la ideología es preservar la identidad de una persona o de un grupo, el papel positivo de la utopía consiste en explorar ‘las posibilidades laterales de lo real’” (Spire, 2007).

agencia estadounidense de asistencia filantrópica]. Quiero simplemente decir la verdad.

¿Cómo se dice la verdad? No sé; no soy Dios. Pero una aserción antropológica se acerca a la verdad cuando comienza a descubrir los hechos de la existencia humana, cuando comienza a describir la heroica tragedia de ser humano (1970: 95).

Y a renglón seguido se lanza a la *reflexión universal*: habla del héroe mítico Gilgamesh como ejemplo de la tragedia humana y de sus héroes, es decir, asciende al plano universal de la humanidad. Sólo que en este caso los “héroes” son sencillos aldeanos, no personajes épicos o míticos: son Séneca, Chucho, Doña Leonor y los demás vecinos de San Pedro. “La verdad sobre San Pedro está en las vidas de los vecinos ordinarios (...) Esta es la verdad que Sinclair Lewis describió cuando hizo *Main Street* [comenta Richardson], y ésta es la verdad sobre San Pedro”. Mientras se debaten en las minucias de sus existencias pueblerinas, yendo de aquí para allá, haciendo cosas y conversando entre ellos, “la gente de San Pedro *intenta extraer una explicación sobre el sentido de su existencia*” (énfasis mío).

Al escribir *San Pedro, Colombia*, el modelo de Richardson no estaba en otras etnografías canónicas sino, francamente, en el género literario de la novela. Muy cercano tenía el ejemplo de un colega antropólogo llamado William Sayres, quien estaba escribiendo una novela que se basaba en su experiencia etnográfica, también ocurrida en Colombia. Claro que su principal referente novelístico era de estatura mayor, el primer Premio Nobel estadounidense, Sinclair Lewis, y su obra *Main Street* publicada en 1920. Lewis, nacido en Sauk Centre, Minnesota, relata en modo novelístico y con toda libertad poética la vida de su pequeño pueblo, llamado en ficción Gopher Prairie. Allí con ironía afilada como un escalpelo, descuartiza, para desconcierto de sus compatriotas lectores, el mito sentimental del pequeño pueblo, acogedor y hogareño, que se había convertido en el paraíso romántico de quienes habitaban la desolación de los conglomerados urbanos estadounidenses. La heroína, Carol Kennincot, es una Madame Bovary perdida en las callecitas tristes de un pueblo del Midwest. En su condición de bibliotecaria casada con un médico local, Carol muerde su tedio y a veces intenta criticar sin ser oída. En vano trata de cambiar el tedio, la mezquindad, la hipocresía y la mediocridad de sus vecinos granjeros.

Richardson dice expresamente que quiso que su *San Pedro* fuera para Colombia lo que *Main Street* fue para los Estados Unidos. En otras palabras, quiso que la relación *Main Street* : EE.UU fuera el modelo para su etnografía; es decir, que el otro término de la analogía proporcional (::) fuera *San Pedro* : Colombia. Tenía, por tanto, una decidida inclinación pro literaria al escribir el libro. Sin

embargo, la tradición antropológica, apoyada por la institución editorial académica, tenía en los años setenta una rigidez insuperable y el etnógrafo debió escribir dentro de los marcos canónicos su disertación y la síntesis, a fin de que fueran aceptadas. El etnógrafo se graduó y publicó. Pero no se rindió. Continuó su aspiración en favor de las formas literarias de escribir, hasta cuando se decidió por la que es considerada como la “más pura” por la tradición literaria occidental, la del poema propiamente dicho, el *mythos-mimesis lírico*¹⁰ con su usual formato en verso y en estrofas.

Para ello Richardson volvió a Colombia y a San Pedro treinta años después, en 1992, en plan de continuar con su proyecto. A estas alturas ya era un curtido profesor y escritor, con muchas publicaciones y serios intentos de responder al viejo reto de capturar y decir la inasible verdad del antropólogo. En su intento había recorrido todo el camino que se abre a quien deja el terreno llano de la prosa conceptual y argumental, usual en las ciencias sociales, y se atreve a transitar decididamente por las más empinadas y exigentes cimas del lenguaje poético.

Dado el giro que en Norteamérica tuvo la escritura antropológica a raíz de la “crítica de la representación” y de la “legitimidad”, cuyo clímax fue marcado por *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford y Marcus, 1986), Richardson pudo entonces *cometer* y publicar, en revistas prestigiosas de ciencias sociales, sus poemas etnográficos. *The Poetics of a Resurrection: Re-Seeing 30 Years of Change in a Colombian Community and in the Anthropological Enterprise* es el título completo de uno de esos poemas-etnografía, pieza de seis secciones, unos trescientos versos, con inserciones ocasionales de prosa que suman doscientos renglones. Como el título anuncia, se trata de una doble resurrección, la de la experiencia etnográfica, en cuanto ejercicio de escritura dentro de la cambiante antropología, y la del pueblo representado en el poema, que también está sometido al cambio. La doble resurrección, metáfora del cambio, constituye núcleo del estudio-poema. En la página siguiente se encuentra, como muestra, la Sección VI del poema, que fue publicado completo en el original inglés por el *American Anthropologist* y en una versión castellana por la revista colombiana *Sociedad y Economía* (Richardson 1998a; 2002).

¹⁰ En el sentido aristotélico de configuración de símbolos expresados en el lenguaje refinado de la *lírica* o canto del poeta, que expresa, en este caso por *ejemplificación*, una *mimesis* o descripción, en un modo lírico, de una experiencia humana (Ricoeur, 1975: 308). Para una caracterización histórico-evolutiva de los géneros poéticos, ver Frye (1990), a quien sigo de cerca en esta sección.

**THE POETICS OF A RESURRECTION: RE-SEEING 30
YEARS OF CHANGE IN A COLOMBIAN COMMUNITY
AND IN THE ANTHROPOLOGICAL ENTERPRISE**

SECTION VI

So, In Conclusion
 The voice you heard in the AA
 / article argues
 the task of anthropology is
 / to tell the truth.
 The truth about San Pedro replies
 / to the question:
 What is the relationship between
 / part and whole?

This is a question we have asked
 /before
 and in its resurrection,
 / San Pedro asks it again
 The sign on the variant
 / points in one direction
 to San Pedro and another to Cali.
 / But there's no
 arrow that points to Colombia.

San Pedro is not a point on a
 /continuum
 but a place where people,
 / through speech
 action, and artifact,
 / bring about Colombia
 The relationship is asymmetrical,
 but San Pedro, the part, is not a sign
 for Colombia, but Colombia, the whole,
 comes to be in its part.

And What Is Ahead?
 Say "San Pedro,"
 and to what have you referred?
 A place to see?
 A text to read?
 Voices to hear?
 A location of converging significance;
 A journey into everyday poetics;
 A rereading of three decades.

**LA POÉTICA DE UNA RESURRECCIÓN: VOLVER A MIRAR
TREINTA AÑOS DE CAMBIO EN UNA COMUNIDAD
COLOMBIANA Y EN EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO**

SECCIÓN VI

Por Tanto, En Conclusión

La voz que usted escuchó en el
/ artículo del AA dice
que la tarea de la antropología es
/ decir la verdad.

La verdad sobre San Pedro responde
/ a la pregunta:
¿Cuál es la relación entre
/ la parte y el todo?

Esta es la cuestión que preguntamos
/ antes
y en su resurrección,
/ San Pedro la vuelve a preguntar

El signo en la variante
/ apunta en una dirección
hacia San Pedro y en otra hacia Cali
/ pero no hay
una flecha que apunte hacia Colombia.

San Pedro no es un punto en un
/ continuum
sino un lugar donde la gente,
/ por la palabra
la acción, y el artefacto,
/ producen Colombia
La relación es asimétrica,
pero San Pedro, la parte, no es un signo
de Colombia, sino Colombia, el todo,
llega a ser su parte.

Y ¿Qué Hay Más Adelante?
Diga "San Pedro",
y ¿a qué se ha referido?
¿Un lugar para ver?
¿Un texto que leer?
¿Voces que escuchar?
Un lugar de significancia convergente;
Un viaje a la poética de cada día;
Una relectura de tres décadas

El corazón del poema-etnografía es un poste del camino, que el autor, al bajarse del bus de servicio público, encuentra a la entrada de San Pedro. Se habla de poste y de forma poética, porque se acoge aquí lo que dice Roland Barthes (1970) del poema, que tendencialmente busca llegar al sentido, no de las palabras, sino de las cosas mismas. Jorge Luis Borges (2000), por su parte, confirma que el lenguaje metafórico –según él, de los poetas y los pueblos primitivos– está en el origen del sentido, es decir, muy cercano de las cosas; éstas no son simples cosas; ellas significan. El poste señala, con dos flechas –en este caso, son flechas literales, denotativas–, la vía que conduce al pueblo y la que conduce a Cali. Pero el poste *no señala más* y esa *no-flecha* –en este caso, metafórica o, mejor, metonímica– es el motivo del poema. Porque las ausencias también simbolizan.

Richardson en sus textos sobre poética y de poética se acoge a la concepción estética del arte poético y utiliza el término “epifanía” para referirse a la experiencia peculiar que lo instituye. La “epifanía” como metáfora de la experiencia estética –poética– fue hecha famosa por Joyce, quien la tomó del ritual litúrgico católico y la aplicó –en su instancia más renombrada– a la niña pájaro que se revela en la orilla del río, hacia el atardecer y contra el mar, a Stephen Daedalus. En otras partes de su obra elaboró los detalles de esta metáfora que ya era patrimonio de la crítica inglesa, en particular en Walter Pater. Se trata de una revelación instantánea de “la cosidad de las cosas”, en el momento en que el objeto más común aparece a los ojos del alma como radiante, en otra dimensión. La referencia a la liturgia católica, en la festividad oficial de “La Epifanía del Señor”, resalta la idea que Joyce tenía del poeta como sacerdote de la imaginación eterna, el revelador de esa otra dimensión (Valente, 2000).

En un ensayo sobre la poética de los lugares en el *Jardín del Edén* de Hemingway, Richardson (1999) recoge esta versión, hoy común, de la genealogía, naturaleza, y efecto del fenómeno poético, con una referencia a la mujer protagonista que estaba “very tan and her hair was faded and streaked by the sun and the sea”¹¹. Recuerda, además, citando a Wolfgang Iser, que la concepción contemporánea de la poesía implica también la participación del lector, quien en su imaginación responde a la incitación del poema y completa el poema con sus propias epifanías. Y en otro texto, que es también una etnografía-poema, Richardson describe genéricamente esas epifanías y su papel dentro de la función poética:

¹¹ “Muy bronceada y su pelo estaba oscurecido y golpeado por el sol y por el mar”. La semejanza con la epifanía de la niña-pájaro de Joyce es interesante, tal vez pensada por Richardson y por Hemingway: un ejemplo de los arquetipos de que se nutre la poesía.

La poesía, como un lenguaje especial, es apta para esos momentos especiales, extraños, incluso misteriosos, cuando los pedacitos y piezas de pronto se unifican. Esos momentos llegan en terreno con hiriente acerbidad, cuando el etnógrafo, lejos de casa y en una cultura extraña, tiene una acendrada sensación de la fragilidad de ser humano. En tal sentido, la poesía parece ser un modo de comunicar instancias en las que sentimos que nos ha mostrado su rostro la verdad (1998b).

Richardson, como antropólogo y a diferencia del bobo del pueblo sumido en su inmediatez denotativa, estaba interesado en que su *San Pedro, Colombia* –el de 1970, la etnografía convencional–, como “pueblo de país en desarrollo” inscrito en un texto, y como distinto del San Pedro físico y social que recorre el bobo, funcione como una *metonimia densa literal* –no poética– de “las instituciones colombianas” –“the whole comes to be in its part”–. Agrega que la relación entre *San Pedro personaje* y esa *Colombia nación* que ejemplifica, como *verdad antropológica*, es producida, o dicha, por la gente de San Pedro, Valle, el pueblito singular que está a la orilla de la carretera entre Buga y Tuluá. Pero concluyó que había fracasado en decir esta verdad, de ese modo etnográfico tradicional.

Precisamente, a Richardson le llamó la atención *Main Street* de Lewis porque el novelista había logrado crear magistralmente un pueblo personaje, con un alias, *Gopher Prairie*, que marcaba la distancia desde la literalidad denotativa de Sauk Centre hasta la metonimicidad, esta vez sí poética y ejemplar, de *Main Street*. La confusión entre literalidad y metonimicidad poética causó no pocas molestias y enemistades al satírico autor. Sólo después del Premio Nobel, Sauk Centre reconoció a Lewis como un hijo notable, hasta el punto de convertirlo en el héroe cultural local; el cambio estuvo, desde luego, correlacionado con el ascenso de los ingresos locales por concepto de turismo.

El modelo literario –en el sentido de ideal para seguir– fue muy bien escogido por Richardson, porque Lewis se hizo famoso no sólo por su personaje colectivo, el *town* de *Main Street*, sino por la mordaz caracterización de personajes “típicos” individuales que, presentados en sendas novelas, se unieron a la galería mundial de personajes literarios –Pantagruel, Don Quijote, Sancho Panza, Falstaff, Rosalinda y cien más– creados por los poetas de todas las tendencias y naciones que son, en decir de Borges, “más reales” que los personajes prosaicos que les sirvieron de soporte. De la pluma de Lewis salieron Babbitt, el proberbial materialista, conformista, y antiintelectual provinciano estadounidense; Arrowsmith, el sacrificado médico, obsesionado con sus propios proyectos salubristas y sociales; Elmer Gantry, el monetizado pastor fundamentalista, glotón de poder y de ambición; y Dodsworth, el gringo viajero que compara desde lejos y extraña su “*America*” familiar.

Una de las ventajas de la configuración poética es la libertad que otorga al autor-lector frente a las constricciones del tiempo y del espacio, porque en el modo simbólico de ver cualquier cosa puede ocurrir, como ocurre en las creaciones mito-poéticas –con más precisión, ideológico-utópicas– de los nasa y los cumbal descritos por Rappaport. La condensación de la experiencia humana, que en el orden existencial ordinario está amarrada a un lugar irreplicable del planeta y sujeta a la distensión a lo largo de la flecha del tiempo vivido –con los inconjugables antes, ahora, y después–, es posible de modo ejemplar en el poema. Aquí también se aplica la expresión, ya mencionada antes, de “*telescoping time*”¹². Por ello el de Richardson, cuyo extracto se reproduce aquí, puede ser presentado como “un viaje a la poética de cada día / una relectura de tres décadas”.

Me he tomado la libertad de extenderme sobre lo que es un poema porque en ciertos medios antropológicos colombianos –no todos claro está–, parece haberse hecho común el uso ingenuo del término “poético” cuando se refieren a escritos antropológicos, arqueológicos o historiográficos. No por nada, el libro canónico de la referencia antropológica “*post-todo*” (Geertz, 2000: 102) se llama *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford y Marcus, 1986, énfasis mío). Sin embargo, la etnografía y la historiografía, por su intención de verdad empírica, asegurada por la referencia literal a las situaciones estudiadas en donde se generan los datos, no puede entregarse de lleno a la libertad total del poeta que abandona del todo el referente prosaico merced al éxtasis estético de la epifanía. El texto etnográfico está amarrado al referente empírico que es su punto de partida, como una cometa está amarrada al polo a tierra de su jugador por una cuerda que le evita que se vaya por las nubes o se desplome a tierra. Flaubert pudo olvidarse totalmente de Delphine Delamare, más aun, Delphine pudo no existir, o serlo sólo como fruto de su imaginación creadora. Un etnógrafo de adulterios o de bovarismos no puede de ningún modo inventar sus hechos o datos ni olvidarse de ellos. Se distingue así el vuelo libre de la poesía, el más o menos libre de la novela y de la ideología o utopía, del vuelo “amarrado” a los datos de la ciencia social. En otros términos, el poeta trabaja libremente con su verdad metafórica y en el plano universal, mientras el científico debe trabajar con ella, es

257

12 El análisis del tiempo vivido y su relación con el tiempo relatado, en la filosofía –Aristóteles, San Agustín, Husserl, Kant, Heidegger–, en la historiografía –Bloch, Braudel– y en la ficción –Woolf, Proust, Mann– es hecho de modo magistral por Paul Ricoeur en su obra *Temps et récit* (1983; 1984; 1985). Las referencias a la condensación y desplazamiento como mecanismos del trabajo simbólico, claramente mostrados por Freud en el caso del sueño, son tratadas para la poesía por Frye (1990: 148-149), y para el orden simbólico general por Sperber (1975: 123).

cierto, pero en su forma modélica que mantiene una fidelidad inquebrantable con su verdad literal referida a los eventos-hechos-datos de las cosas-situaciones singulares en donde se generaron¹³.

EL DOBLE NIVEL DE TRABAJO DE UNA ETNÓGRAFA-HISTORIADORA DE LOS CUMBAL Y LOS NASA

Vuelvo al caso del adentro-afuera de Rappaport para proponer que más que un movimiento pendular entre espacios físico-sociales de trabajo –terreno-archivo– interpretemos su movimiento como entre un “adentro” constituido por las verdades factuales, literales, constativas, que tramitan con cuidado propio de buenas artes del oficio, en terreno o en archivo y un “afuera” modélico al que llega por un proceso de inferencia científica. Añado que, en ocasiones, esta inferencia científica adquiere los visos de inferencia poética¹⁴ –al estilo de Richardson, pero sin la exclusividad poética en que él se refugia– porque los modelos científicos están muy cerca de las metáforas artísticas, en éste y en todos los genuinos casos de la ciencia, pero no se confunden con ellas. En otras palabras, en la ciencia social como tal no hay epifanías. Tómese el caso por ejemplo, del juego poético que hace Rappaport (2005c [1994]: 191-222) en el libro sobre los memoristas cumbal con el bramadero –poste al que se amarran los toretes de una hacienda– y la vara de autoridad tradicional de los cabildos. Se trata de expresiones metafóricas –poéticas en el sentido pleno como quiso ser el poste de Richardson– que están simbólicamente por dos modos de apropiación de la hacienda El Zapatero: el bramadero plantado en el suelo con el torete allí amarrado habla de la posesión de facto por parte del hacendado que defiende su derecho ilegítimo al predio, y la vara que entierran en el mismo predio los cabildos cuando otorgan una posesión a un comunero, habla también de un derecho ejercido. Pero esta inferencia –tránsito a– simbólica hace parte de un discurso fuertemente referido a un sustrato empírico singular.

El trabajo de la etnógrafa-historiadora se mueve en un doble nivel de implicación epistemológica en que el contraste se puede leer como el que existe entre 1) una lectura constativa de hechos sociales –entre ellos los documenta-

¹³ Como recuerda Chartier (1998: 121) hasta el mismo Hayden White se echa para atrás de sus afirmaciones exageradas sobre el carácter literario-ficticio de la historia, cuando se encuentra ante casos tan graves como la exterminación de los judíos en el Holocausto; entonces reconoce que “los relatos narrativos –históricos– no consisten *solamente* en asertos factuales –proposiciones singulares existenciales– y argumentos...” (énfasis mío). Véase White (1998: 18) para otra afirmación en el mismo sentido.

¹⁴ Porque también en poesía se puede hablar, como en general en arte, de inferencia a un modo simbólico especial de relacionar las palabras con las cosas (Seamon, 2001). Inferencia quiere decir “tránsito a” un modo distinto de ver el mundo, clarísimamente ejemplificado por las epifanías poéticas mencionadas en la sección anterior.

les—, que incluyen la elaboración mito-poética o ideológica de los mismos por parte de los indígenas o de éstos-y-la etnógrafa en, por ejemplo, las “mingas metodológicas” o los “talleres de cosmovisión nasa” en que ha participado, y 2) la elaboración modélica de esos materiales factuales. Esta elaboración implica el “extrañamiento” y la distancia de una mirada diferente, la del modelamiento metafórico sobre el que hablaré más adelante bajo el término marxista de “conocimiento conceptuante”, que no debe confundirse, aunque se parece por lo de “mirada universal”, con la epifanía poética.

Esta mirada diferente, significada por el afuera etnográfico, se inicia en los dos libros dedicados a la construcción de la memoria, entre los nasa (1990: *passim*) y los cumbal (2005 [1994]: *passim*) con una referencia a un piso historiográfico de referencia empírica general. El lector atento puede notar que a la descripción de las estrategias y prácticas indígenas en la construcción mito-poética e ideológica-utópica de su memoria, que tomo como pertenecientes a un adentro etnográfico y en las que Rappaport participa, se opone, como el bajo continuo de un concierto de Bach, un sustrato que remite, en primer término, a referentes de un “afuera” factual o de “evidencia histórica”, y en segundo término, a la elaboración modélico-metafórica, propia de la elaboración científica terminada. Este afuera, a la vez factual generalizado y metafórico-modélico, complementa el adentro factual singular de los casos que está estudiando en terreno o en archivo.

El sustrato factual literal generalizado que se puede mirar como un afuera de primera instancia se detecta cuando uno se dedica “a pescar” sus manifestaciones en el agua, a veces turbia, de la imprecisión terminológica que se permite la autora —Rappaport llega a veces a confundir “memoristas” con “historiadores” y a hablar incluso de “historiografía” nasa o cumbal—. Este sustrato factual se detecta, por ejemplo, en la oposición que establece entre “moral y actual” cuando se refiere a la continuidad “histórica” de los nasa como unidad cultural (1990: 187), en las continuas menciones que, por contraste con lo que está relatando —“el pasado reinventado” por parte de los indígenas—, hace a los “referentes históricos”, a los “hechos históricos”, a la “evidencia documental”, o las cronologías y genealogías pacientemente reconstruidas. El contraste resulta evidente cuando dice que la visión histórica de los Páez —mito-poética-ideológica-utópica en mi interpretación— “será llamada ‘Paez history’” y “será contrastada con mi propia reconstrucción de su pasado —‘the history of the Paez’—” (Rappaport, 1990: 25).

La instancia complementaria de un afuera modélico-metafórico se hace presente, cuando dice que las interpretaciones históricas [particulares], como las de los nasa o cumbal,

... deben asumir una visión más global si es que estos proyectos tienen algún uso. Una *perspectiva universal* significa, en este caso, una comprensión de la relación entre el proceso histórico en una serie de comunidades, lo mismo que una imagen clara de los mayores desarrollos en la sociedad dominante que tienen impacto en la historia local y proceso político (1990: 22, énfasis mío).

De este afuera como una inferencia científica me ocuparé en la sección final, integrándolo, dentro de un proceso de doble nivel que tiene que ver con el manejo de la doble forma de verdad, que constituye el compromiso no negociable del antropólogo-historiador como intelectual público. De ese compromiso hablé en otro artículo reciente (Sevilla, 2007) sin temores a ser tildado de idealista o moralista, ya que adhiero a la corriente actual que da importancia no vergonzante a los compromisos ético-políticos que implican actuar como antropólogo o como historiador, no simplemente como colaborador o amigo de los pueblos subalternos. En ese otro artículo hice énfasis en la justicia como una de las exigencias del compromiso ético; ahora es el turno de insistir en la verdad, en el doble nivel de verdad de que hemos venido hablando hasta el momento.

260

EN EL FILO DEL COMPROMISO CON LA VERDAD ETNOGRÁFICO-HISTÓRICA

Con los elementos anteriores podemos volver a las preguntas centrales del artículo que trataré de contestar acudiendo a la reinterpretada metáfora del adentro-afuera. La primera pregunta sobre si vale la pena trabajar con las reglas del oficio de etnógrafo-historiador ha sido respondida en parte con el esfuerzo que implica escribir y leer el presente artículo y es una respuesta basada en una decisión ético-política: porque vale la pena, nos tomamos el tiempo de reflexionar sobre el oficio y tratar de hacerlo bien. Los que así creemos, estamos dispuestos a asumir los retos que hoy, en la época *post-todo*, implica ser un buen etnógrafo y un buen historiador –este segundo oficio incluye la arqueología– y dejar que los que disienten tengan también sus propias voces y sigan sus caminos. La segunda respuesta es una consecuencia de la primera, pues también estamos empeñados en seguir haciendo etnografía e historiografía y, por tanto, en formar nuevas generaciones de sus practicantes, refinando, criticando y reinventando con ellos las reglas del oficio. Queda entonces la tercera pregunta, que es la que justifica las otras dos y es entonces la respuesta de fondo: hay un aporte específico de conocimiento –y de verdad, de doble forma de verdad– que caracteriza el producto de quien bien practica esas reglas del oficio. Dedico, entonces, lo que resta del artículo a hacer una propuesta –si se quiere un modelo de interpretación de los datos e inquietudes que han suscitado las secciones anteriores–. Esta reflexión tiene una base epistemológica y una justificación ético-política que no se pueden soslayar.

EL ACANTILADO EPISTEMOLÓGICO

Un texto de Roger Chartier denominado *Au bord de la falaise –Al borde del acantilado–* recoge el argumento fuerte de que “... la historia está comandada por una intención de verdad y un principio de verdad, que el pasado que ella se asigna como objeto es una realidad exterior al discurso, y que su conocimiento puede ser controlado” (1998: 16). He buscado que el presente artículo se mantenga, con los matices introducidos, en esta línea de argumentación contenciosa. El acantilado de que habla Chartier no es un sencillo acantilado en que el lado del abismo, o desbarrancadero –para usar el término de moda de un renegado colombiano– hacia el mar está compensado por el lado del declive suave y seguro por el que se accedió a la cima. Es, en cambio, un acantilado de doble desbarrancadero, como algunos de esos bellos y escarpados filos llamados *fiordos* en Noruega, por los que cuesta muchísimo ascender. Chartier habla de una empresa “difícil, inestable, situada al borde del abismo”, más exactamente de los desbarrancaderos constituidos por “dos lógicas heterónomas aunque articuladas: aquellas que organizan los enunciados y aquellas que comandan los gestos y las conductas” (Chartier, 1998: 9).

Más adelante Chartier afina su posición con una cita de Hobsbawm de quien los adalides del “*linguistic turn à la américaine*” citan sólo la porción que les conviene –la famosa “invención de la tradición”–. Dice Chartier:

El llamado es más que útil en un tiempo en que las fuertes tentaciones de la historia identitaria toman el riesgo de borrar toda distinción entre un saber controlado, universalmente aceptable, y las reconstrucciones míticas que vienen a reforzar memorias y aspiraciones particulares. Como lo escribe Eric Hobsbawm: “*La proyección en el pasado de deseos del tiempo presente o, en términos técnicos, el anacronismo, es la técnica más corriente y la más cómoda para crear una historia propia que satisfaga las necesidades de colectivos o de ‘comunidades imaginadas’ –siguiendo la palabra de Benedict Anderson– que están lejos de ser exclusivamente nacionales*” (Chartier, 1998: 16).

LA CONFUSIÓN BABÉLICA

Se justifica ahora hacer un comentario sobre la confusión babélica que arriba mencioné, porque considero que debemos apuntar a la rigurosidad de los términos que usamos para facilitar el diálogo. Dije que Geertz (1994 [1983]) había reconocido hace años la existencia de un panorama en que reinaba la confusión de géneros. La historiografía y la etnografía, como producto de gente con determinadas artes de un oficio, entraron a danzar *pari pasu* con los géneros literarios, siguiendo la propuesta original de Hayden White (1973), que dio un impulso inusitado al *linguistic turn* norteamericano. Si a la confusión de géneros agregamos los términos confusos en que nos expresamos, nos enredaremos hasta el punto de llegar a la situación babélica de la mutua incompreensión,

una de las formas perversas de la inconmensurabilidad de los discursos. Esta sería gravísima si la perpetuamos entre la comunidad antropológica por no atenernos a una mínima convención sobre los referentes de nuestras palabras –una de las exageraciones del *linguistic turn* es que los referentes del signo lingüístico, en la clásica tríada saussureana de significante-significado-referente, ya no entran en el juego: es decir, “la realidad exterior al discurso” de que habla Roger Chartier, ya no cuenta como relevante en el actual discurso antropológico o historiográfico: todo es cuestión de juegos de lenguaje–.

Me limito a comentar aquí una confusión, cuya crítica es pertinente dentro del argumento del presente artículo y que se sobrepone a la que existe en muchos textos recientes colombianos sobre el polisémico término “historia”¹⁵ que aquí no trato. Hablo de la muy común práctica de sobreponer o confundir historia –mejor historiografía– con memoria. Hay textos muy iluminadores y profundos en la tradición francesa que son de imprescindible referencia –Halbwachs, Ricoeur, Nora, Dosse, LeGoff, De Certeau, Chartier, etcétera–, que me abstengo de comentar aquí también por consideración de espacio. Cito, porque recoge los puntos esenciales, un texto muy colombiano, no sólo porque su connotado autor lo es, sino por su referencia a la muy colombiana y adolorida memoria que causa la violencia que hemos sufrido y que sufrimos. Gonzalo Sánchez en su pequeño libro *Guerras, memoria e historia* trae esta precisión que nos ayuda a esclarecer la terminología, salvada la idea de que “historia”, en este caso, corresponde a los relatos producidos por la historiografía:

La historia, primer elemento, tiene una pretensión objetivadora y *distante* frente al pasado que permite “*atenuar la exclusividad de las memorias particulares*” [cita a François Dosse]. Diluye éstas, o así lo pretende, en un relato común. La memoria, por el contrario, tiene un sesgo militante, resalta la pluralidad de relatos. Inscribe, almacena u omite y a diferencia de la historia, es la fuerza presencia viva del pasado en el presente. La memoria requiere del apoyo de la historia pero no se interesa tanto por el acontecimiento, la narración de *los hechos*, –o su reconstrucción– como dato fijo sino por *las huellas* de la experiencia vivida, su interpretación, su sentido o su marca a través del tiempo. Por eso, como lo subraya Marc Augé, lo que se olvida y se recuerda no son los hechos mismos, tal como se han desarrollado sino la “*impresión*”, el sello que han dejado en la memoria, impresión sujeta a múltiples interpretaciones (2006, énfasis mío).

¹⁵ Podría, siguiendo a Kosellek, a quien comenta Ricoeur (2000: 394-406), distinguirse “historia” 1) como “*conjunto de acontecimientos sucedidos*”; y 2) como “*informes sobre estos acontecimientos*”; estos sentidos se cruzarían con los de “historia” como 3) “*colectivo singular*” e “historia” como 4) conjuntos particulares.

No pretendo negar el derecho que tienen los pueblos a considerar su memoria como historia y a aplicarle los términos que quieran. Esa memoria –llamada como se quiera– puede ser una reconstrucción cuidadosa del pasado y respetuosa del curso de los acontecimientos como se han plasmado en la flecha del tiempo, pero también puede ser –y de hecho casi siempre lo es– una recapitulación que trabaja telescópicamente en el tiempo y condensa de diverso modo los acontecimientos para presentarlos como “su historia”, reinventada y adaptada a las circunstancias presentes. Lo que sugiero es que el etnógrafo o historiador cuando escribe etnografía o historiografía –es decir cuando asciende penosamente a la cima a que apuntan los dos desbarrancaderos– llame las cosas de modo coherente y riguroso para que entendamos los que formamos una comunidad de referencia –la científica–, que es diferente de la comunidad hallada en terreno o referida en el archivo –a no ser que se hiciera una etnografía-historiografía de la memoria de los antropólogos–. Si se olvida esta comunidad, no tiene sentido escribir artículos en revistas de historia o de antropología, que usualmente no son leídas por las comunidades de terreno. Y si los escritos son también para estas comunidades, la claridad de términos no sobra; al contrario, es una obligación para orientar el pensamiento y evitar malentendidos.

263

EL PAPEL DE LA HISTORIOGRAFÍA FRENTE A LA MEMORIA DE LOS PUEBLOS

Siguiendo la línea de pensamiento francoparlante arriba mencionada, que contrarresta los efectos del *linguistic turn* angloparlante, Sánchez (2006) introduce el concepto de huella, pero de huella o impronta psíquica alrededor de la cual se instaura la memoria individual y colectiva. Alrededor de ésta, Ricoeur (2003: 539-697) recoge lo esencial de la literatura clásica y actual sobre los avatares de la memoria individual y, sobre todo, colectiva, que son resultado de instancias tanto negativas como positivas de lo que hacemos con ese tipo de huellas para llegar a los resultados que hoy se discuten con acerbidad en Colombia: la verdad –histórica y judicial–, la amnesia, la amnistía, el perdón y el olvido. Menciona las instancias de estructuración patológica, de escenificación mediática –exceso perverso de la celebración de los “lugares de la memoria” y del “patrimonio”– y de la manipulación ideológica. Esta última puede tener propósitos y efectos positivos, en relación con las víctimas, como ocurre en los casos nasa y cumbal estudiados por Rappaport en que se efectúa una “reinención del pasado”, no como algo que sucedió de tal y tal manera, sino “como algo que debió haber sucedido”. Pero también tiene propósitos y efectos negativos y perversos –para las víctimas, desde luego–, como ocurre con la pasividad exculpatoria, con la trivialización del mal y la utilización de la historiografía para tales propósitos. Esta historiografía, así utilizada –porque de este modo ha sido a veces utilizada conciente o incons-

cientemente— merece bien el nombre de “domesticadora de la memoria” que le atribuyen algunos colegas colombianos (Gnecco, 2000: 172).

Pero Ricoeur sale en defensa de un buen uso de la historiografía, más aun, de la necesidad de su existencia, precisamente para salvaguardar la memoria de las manipulaciones y perversidades. En otras palabras, no toda historiografía es manipuladora o domesticadora de la memoria, sino que puede —por el compromiso ético del historiador con la verdad y la justicia, que es el supuesto fundamental— ayudar a la memoria y a las víctimas de la historia —lo que equivale a la sucesión de eventos en el mundo—. En sus palabras:

En consecuencia —frente a los constructores de memorias, “hegemónicas” o “disidentes”—, el historiador del tiempo presente no puede eludir una cuestión importante, la de la transmisión del pasado: hay que hablar de él; ¿cómo hacerlo? La pregunta va dirigida tanto al ciudadano como al historiador; al menos éste último aporta, en el agua turbia de la memoria colectiva dividida contra sí misma, el rigor de la mirada distanciada (Ricoeur, 2003).

264

Esta mirada distanciada, mencionada arriba por Sánchez y que implica también Rappaport en su “perspectiva universal” con respecto a los nasa, es un indicador del “afuera” a que me he venido refiriendo, frente al adentro de los avatares de las huellas psíquicas que perfilan la memoria colectiva de los pueblos. La distancia la provee el trabajo con otro tipo de huellas materiales, que constituyen el sustrato empírico sometido al rigor de la verdad literal, constatativa. Como he venido hablando del etnógrafo-historiador, debo hacer una precisión que justifique la extensión a la etnografía de este modo de producir conocimiento a partir de ese sustrato empírico: el historiador tradicional sólo trabaja con la memoria de los pueblos en forma mediada por los documentos-monumentos que están a su disposición; el etnógrafo tiene la posibilidad de interactuar directamente con los sujetos constructores de las memorias colectivas y, por tanto, lidia directamente con sus huellas psíquicas y con los esfuerzos que hacen por dar sentido a su existencia y a su lucha por la justicia. El trabajo se hace más complicado, pero la lógica del procedimiento —de las artes del oficio, como lo he venido llamando— es similar. A esta lógica dedico las últimas páginas del artículo.

EL DIFÍCIL ASCENSO AL “AFUERA” DEL ACANTILADO DESDE LAS DOS VERTIENTES

Quedaba pendiente precisar la respuesta a la pregunta de fondo sobre la especificidad del aporte que hace el etnógrafo-historiador en el proceso de construcción o salvaguarda de las memorias colectivas. Respondo con Michael Agar (2006) que más que un perfil de producto de conocimiento —por-

que puede haber variedad según los géneros de exposición—, lo que distingue a un etnógrafo —él habla sólo de este caso— es una lógica de producción de conocimiento especializado a que, según mi parecer, se acogen tanto el etnógrafo como el historiador. Siguiendo sus ideas, pero yendo un poco más a fondo en la fuente de las mismas —algunas no citadas por Agar—, propongo una lógica que poco a poco está cobrando fuerza, a partir de propuestas tan disímiles como las de Carlos Marx —“ascenso al concepto” o universal concreto—, Charles Sanders Peirce —lógica abductiva—, Carlo Ginzburg —paradigma indicial—, Marc Bloch —prueba documental—, Max Black —metáfora-modelo—, Nelson Goodman —versiones de mundos—, Mary Hesse —racionalidad y simbolismo—, matizados por los aportes y comentarios sintetizadores de Paul Ricoeur (1975) y Michael Agar (2006). No es el momento de entrar en detalles bibliográficos de referencia que pueden verse en las síntesis mencionadas o en las obras capitales de los otros autores mencionados.

Cité a Rappaport (1990: 22) cuando aludía a la necesidad de “una perspectiva universal” que siente un piso de interpretación científica frente a la particularidad de las memorias construidas por los pueblos. Este piso es, en la metáfora reinterpretada del adentro-afuera, el filo del acantilado de que habla Chartier, que tiene dos vertientes de trabajo intelectual de difícil ascenso: “aquellas que organizan los enunciados y aquellas que comandan los gestos y las conductas” (1998: 9). La cima es el universal, pero con una especificidad y nombre que estuvo en descrédito cuando el auge de los idealistas británicos y de los marxistas ortodoxos, pero que hoy recobra fuerza como alternativa explicatoria de la lógica productiva de las ciencias sociales propuesta específicamente por el realismo crítico (Archer *et ál.*, 1998). Esa cima, para decirlo en términos de Marx, es “el conocimiento conceptuante” a que llega el investigador cuando, partiendo de las formas particulares se apropia “su forma nuclear interna, esencial, pero encubierta, y el concepto que le corresponde” (Zelený, 1974: 64): “La elaboración del ‘conocimiento conceptuante’ de un objeto o situación significa para Marx el apoderarse de la realidad, el asimilársela teóricamente de la única forma posible” (Zelený, 1974: 65). Llegar a esta cima, al “ascenso al concepto”, ha sido denominado —en terminología de Hegel que Marx subvirtió— el ascenso al “universal concreto”, UC, que se contrapone, en el proceso lógico de que hablamos, a las cimas y vertientes de lo factual-histórico en donde reinan los “singulares concretos”, SC.

Esta oposición SC-UC como instrumento redescriptivo —es decir, interpretativo— de una lógica de producción de conocimiento sobre el mundo humano ha sido refinada hoy, dentro del movimiento filosófico del realismo crítico, por Bhaskar (1998). Había sido anteriormente advertida, en el campo literario, por Wimstatt (1947), quien notaba en los poetas y novelistas un rasgo que Geertz,

en 1983, sin hablar de SC-UC, pero acercándonos al lenguaje antropológico, reconoce en Faulkner y en los buenos etnógrafos:

Es el método adecuado para un estudio dedicado a concretar el modo en que el hecho en bruto de una particularidad cultural e histórica concuerda con el hecho igualmente bruto de la accesibilidad transcultural y transhistórica –cómo lo radicalmente distinto puede ser ampliamente conocido sin por ello ser menos distinto; lo enormemente distante enormemente próximo sin por ello hallarse menos alejado– (Geertz, 1994 [1983]: 65).

Paul Ricoeur (2003), al hablar del oficio del historiador y su compromiso con la verdad frente a las huellas psíquicas que constituyen la memoria colectiva, apunta a las otras huellas, materiales, empíricas, arriba mencionadas. Son la materia prima de las artes de su oficio: las huellas materiales objetivadas que dejan los acontecimientos humanos en el mundo y que se pueden clasificar en documentos, monumentos y vestigios –trazas arqueológicas–. Instancias de esas huellas son los escritos-palimpsesto que consulta Rappaport (1990; 2005c [1994]) en los archivos, las estatuas que Chaves y Puerta (1986) dibujan e interpretan en Tierradentro, y los vestigios enterrados de viviendas precolombinas halladas por Chaves y Puerta (1987) en Tierradentro. En ocasiones, los vestigios arqueológicos, por su estrecha relación con el registro documental generan huellas mixtas, como son las zanjas, con sus genealogías paciente-mente reconstruidas, que Rappaport considera como indicios de los trámites de tierra entre los cumbal (2005c [1994]: 134-143). El etnógrafo agrega a su haber las manifestaciones vivas –orales, gestuales, proxémicas, rituales, etcétera– que él encuentra como expresión material viva –es decir, registrable como evento>hecho>dato– de las huellas psíquicas en que está interesado.

Unificando esta amplia variedad de registros, material primario de la historiografía –la arqueología es una forma de ella– y de la etnografía bajo el nombre de huellas objetivas, u objetivadas, podemos mirar la propuesta de Ricoeur (2003: 210-239), cuando conjuga dos habilidades, representadas por dos maestros de la indagación y la sospecha: Marc Bloch frente al testimonio escrito, que somete a crítica despiadada para conformar “la prueba”, y Carlo Ginzburg con su propuesta de paradigma indicial, que abre un frente de trabajo que lleva directamente –como lo han demostrado Eco y Sebeok (1989)– al amplio e insospechado mundo de la indagación por la vía abductiva. De este modo de indagación, Charles Sanders Peirce es el epistemólogo y Sherlock Holmes, el modelo pequeño e incompleto. Agar (2006) no está desenfocado cuando señala con mucha claridad que la lógica de la indagación que caracteriza al etnógrafo es un florecimiento de esta tradición indicial y abductiva –+iterativa+recursiva–, conjugada por una fina atención a los diferentes puntos de vista, pdv.

Tenemos entonces que el “afuera” consiste en una cima de acantilado epistemológico, cuyo penoso ascenso se hace desde el campo histórico-factual de los eventos singulares convertidos en hechos. Estos son una selección subjetiva de eventos –no todos, porque resultarían infinitos–, sólo los que resultaron relevantes para los sujetos entonces involucrados en la acción o los que, en el caso de la arqueología no monumental, resultan indiciales para el investigador que intenta reconstruir el pasado. Estos eventos>hechos son sometidos por el investigador a un tratamiento riguroso en forma de datos que, en el caso de la historiografía *à la Bloch* o del paradigma indicial de Ginzburg, se trabajan bajo el implacable signo de la sospecha de engaño. Con los datos así contruidos a partir de hechos igualmente contruidos, el investigador inicia el duro “ascenso al concepto”, a la cima del universal concreto arriba bosquejado.

Este ascenso se hace mediante la construcción de modelos que, en la línea de pensamiento instaurada por Max Black (1962), son, como dice Bourdieu, “cualquier sistema de relaciones entre propiedades seleccionadas, abstractas y simplificadas, construido conscientemente con fines de descripción, de explicación o previsión” (Bourdieu *et ál.*, 1975: 74). Los modelos son hermanos gemelos de las metáforas que usan los artistas para dibujar el mundo. La ciencia, en palabras de Mary Hesse (2000), está conformada por una jerarquía de modelos que ascienden –en el penoso ascenso al acantilado arriba descrito– desde el procesamiento-modelaje de los datos hasta las altas teorías con que la imaginación humana interpreta el mundo¹⁶.

Ahora bien, el ascenso es por una doble pendiente, pues, como nos recordó Chartier (1998), el investigador se mueve entre dos lógicas, heterónomas pero articuladas, de eventos singulares: la que rige los eventos humanos en tanto exteriores al discurso y la que rige la elaboración de los discursos sobre esos eventos. Por ello es importante resaltar que, por una parte, el historiador-etnógrafo opera con la lógica indicial y de sospecha frente a los eventos, objeto primario de su estudio, pero también con la lógica igualmente indicial y de sospecha de la elaboración de discursos a partir de y sobre eventos>hechos>datos>modelos en los que está implicado. Esta autocrítica, que en ciencia es *conditio sine qua non*, distingue la elaboración simplemente ideológica de la elaboración científica. En el decir de Verón (1971), uno de los pocos autores que ha arrojado luz sobre la relación ideología-ciencia, ésta se caracteriza, cuando es genuina, porque incluye en su campo de crítica no sólo el método con que construye co-

16 Consúltase a Mary Hesse (1986) para una síntesis de la relación entre modelo y metáfora siguiendo la línea antropológica de pensamiento sobre el símbolo instaurada en antropología por Evans-Pritchard y John Beattie, y consolidada, de manera independiente, por Max Black, Nelson Goodman y Paul Ricoeur. Esta línea es una alternativa a la concepción antropológica del simbolismo de Edmund Leach, de fuerte inspiración positivista.

■

nocimiento –“la sintáctica”–, sino el conocimiento mismo –“la semántica”– y, sobre todo, los presupuestos sociales desde donde mira el campo de trabajo que –por el fenómeno inescapable de la reflexividad– necesariamente lo incluye –“la pragmática”–.

FINALMENTE, LAS FORMAS DE VERDAD

Nos queda decir una palabra de síntesis sobre la verdad del historiador-etnógrafo. Ya se ha hablado de un doble nivel de verdad –constativa o factual y modélico-metafórica–, cuando trajimos el caso pintoresco de Mauricio Puerta, el desespero por la verdad de San Pedro, Valle, en Miles Richardson, y el bajo continuo de referencia factual y evidencial en Rappaport. No me voy a embarcar en una definición filosófica de la verdad en abstracto, porque sigo el consejo de Davidson (1984: 53) cuando desecha hablar de “verdad de afirmaciones atemporales” y dice que es suficiente, para propósitos como el nuestro, trabajar con “una verdad relativizada a ocasiones de habla”. Para ello, nos dice, la noción purificada de Austin (2001 [1950]) con la que aquí se ha trabajado implícitamente es suficiente: la verdad se predica de aserciones hechas por sujetos concretos –singulares concretos en nuestro modo de hablar– sobre estados del mundo, también singulares concretos, que se ajustan –equivalentes a “verdaderas”– o no –equivalentes a “falsas”– a lo que dicen las aserciones. Esta es la manera como hemos definido la verdad factual o literal y la hemos distinguido de la verdad metafórica-modélica sobre la que resta decir una palabra.

Lo que bosquejo a continuación está bien explicado en el *Estudio 7* de Ricoeur (1975) sobre metáfora y referencia. Allí se trata expresamente de prestar atención al referente del sistema de discurso, que ha sido excluido por el *linguistic turn* que predomina en buena parte de la antropología actual. Ricoeur comenta y sintetiza en un todo coherente la propuesta de Goodman (1968) sobre recreación de mundos –“versiones”–, de Max Black (1962) sobre modelos y metáforas –“la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico”– y de Mary Hesse (1986) sobre racionalidad y lenguaje –“la racionalidad consiste en la adaptación continua de nuestro lenguaje a un mundo; la metáfora es uno de los medios principales por los que esto se lleva a cabo”–. Concluye diciendo que la verdad metafórica-modélica no hace asertos sobre el mundo en la forma en que lo hace la verdad literal, al contrario, es posible que niegue literalidades para crear mundos nuevos –“versiones”; “ficciones”– o que incurra en contradicciones literales, como aquellas que Rappaport (1990) encuentra en la mito-historia nasa sobre Juan Tama. Estas ficciones –en el sentido de Kermode, ya expuesto– ayudan en el propósito –para ello existe la verdad metafórica-modélica– de “dar cuenta” de una realidad singular concreta que intriga o acosa a quienes las construyen. Es la verdad que, según Richardson,

acosaba a los habitantes de San Pedro cuando decía que esa gente “intenta extraer una explicación sobre el sentido de su existencia”. En este modo de pensar y hablar es posible que las cosas “sean y no sean” a la vez –como en el caso de Juan Tama–, que el tiempo se alargue o estire, o que se convierta en espacio, pues el vínculo de articulación entre las cosas está en la analogía y la afirmación “es” no se toma en forma literal sino en forma de “como si”. Por ello es válida la afirmación de Goodman (1978) de que a la verdad metafórica-modélica no se le aplican los criterios de verificabilidad –como se hace con la verdad literal– sino los criterios bondad de ajuste –“*goodness of fit*”, “*rightness of rendering*”–, en forma muy parecida –digo yo– a la manera como un χ^2 valida un modelaje multivariado. Esas probabilidades –ej. 0.75– hablan del ajuste del modelo al objeto propuesto; no son asertos sobre experiencias>hechos>datos. Los asertos, que se rigen por criterios de verdad literal, son imprescindibles para el científico como punto de partida y referencia al mundo pero se complementan con las propuestas modélicas que operan bajo otro régimen de “verdad” o validación, el de la bondad de ajuste.

Un bello y simple ejemplo propuesto por Albert Einstein, padre de la relatividad, viene al caso: los modelos científicos se parecen a propuestas de explicación del movimiento de las manecillas de un reloj del cual conocemos sus movimientos pero no su mecanismo oculto, el cual nunca podremos conocer (Einstein e Infeld, 1986: 23-24). Puede haber varias propuestas, más o menos exitosas según su capacidad de explicación. El científico registra cuidadosamente, como hechos-dato, los movimientos y, a partir de este registro procesado, propone un modelo explicativo que da cuenta más o menos bien o mal –“bondad de ajuste”– de lo registrado. Dice Einstein que ni siquiera tiene sentido –en esta concepción del modo modélico de conocer de la ciencia– pensar en abrir la caja del reloj para mirar el mecanismo. Los físicos como Einstein y Hawking llaman a esto “positivismo” (Hawking, 2001: 31) y los actuales filósofos de la ciencia hablan de “instrumentalismo” (Leplin, 2001) y de “inferencia a la mejor explicación” (Lipton, 2000). Los antropólogos e historiadores preferiríamos hablar de inferencia a la mejor interpretación. Lo importante para nuestro propósito –para volver a Ricoeur y los autores que comenta– es que la versión metafórica-modélica *redescribe* el objeto en cuestión –da versiones de, o hace mundos, diría Goodman– y para ello tiene a su disposición toda la capacidad humana del simbolismo y lenguaje, incluyendo desde luego la metáfora.

Para terminar, y volviendo al tema empírico del artículo y a los mundos reinventados que nos describe Rappaport entre los nasa y los cumbal, tenemos que los pueblos hacen un trabajo de redescipción de sus mundos pasados, presentes y futuros: es el ejercicio de construir memoria con el recurso a la ideología-utopía, así como otros la construyen con la poesía y el mito. En los términos

que acabamos de precisar, estos pueblos redescubren el mundo y se empeñan por medios de política cada vez más refinados, en hacer que esas redescubiertas sean realidad histórica –lo que equivale a sucesos en el mundo–, que implica juegos de poder: en ello consiste la política como juego con posibilidades. Ricoeur decía que utopía es el “poder ficticio de reescribir la vida” (1989: 324). Pues bien, el etnógrafo-historiador tiene la opción de contribuir a ese ejercicio cuando quiere y puede, como lo ha hecho Rappaport y otros antropólogos en el caso de los nasa de Tierradentro, según relata Sevilla (2007).

Pero también, con referencia a la comunidad antropológica a la que pertenece, y por beneficio de los mismos pueblos a que quiere servir, el investigador toma ese ejercicio mito-poético o ideológico-utópico de los pueblos como hechos-datos y asciende en su trabajo científico de interpretación al universal concreto desde las particularidades históricas en que se ha hallado envuelto. La cima del acantilado es el “conocimiento conceptuante” en el sentido preciso que propuso Marx. Es el afuera del adentro que he querido interpretar en el artículo. —

REFERENCIAS

Agar, Michael

2006 "An Ethnography by Any Other Name" [149 paragraphs], en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 7, No. 4, art. 36, documento electrónico, fecha de acceso: mayo 15, 2007, disponible en <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/4-06/06-4-36-e.htm>

Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson y Alan Norrie

1998 *Critical Realism: Essential Readings*, Londres, Routledge.

Austin, J. L.

2001 [1950] "Truth", en Michael P. Lynch (ed.), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Barthes, Roland

1970 *Mitologías*, México, Siglo XXI Editores.

Benjamin, Walter

1973 [1940] *Tesis de filosofía de la historia*, Traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.

Benjamin, Walter

2005 *Libro de los pasajes*, Edición de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal.

Bhaskar, Roy

1998 *Philosophy and Scientific Realism*, en Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson y Alan Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings*, Londres, Routledge.

Black, Max

1962 *Models and Metaphors*, Ithaca, N. R., Cornell University Press.

Blyn, Robin

2002 "The Ethnographer's Story: 'Mama Day' and the Specter of Relativism", en *Twentieth Century Literature*, Vol. 48, No. 3, pp. 239-263.

Borges, Jorge Luis

2000 *This Craft of Verse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron

1975 *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI Editores.

Chartier, Roger

1998 *Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes e inquiétudes*, París, Albin Michel.

Chaves, Álvaro y Mauricio Puerta

1986 *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular.

Chaves, Álvaro y Mauricio Puerta

1987 *Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC

s.f. *Nasa wala we's'a' na'hi't'. Lo que cuentan nuestros abuelos*, CRIC, Popayán.

Davidson, Donald

1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.

Eco, Umberto y Thomas A. Sebeok (eds.)

1989 *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona, Lumen.

Einstein, Albert y L. Infeld

1986 *La evolución de la física*, Barcelona, Salvat Editores.

Evans-Pritchard, Edward Evans

1968 [1962] "Social Anthropology: Past and Present", en Robert A. Manners y David Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology: A Sourcebook*, Chicago, Aldine.

Frye, Northrop

1990 *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*, New York, Harcourt Brace Janovich, Publishers.

Geertz, Clifford

1994 [1983] *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.

Geertz, Clifford

2000 *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press.

Ginzburg, Carlo

1994 "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias iniciales", en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

Gnecco, Cristóbal

2000 "Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social", en Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.

Goodman, Nelson

1968 *Languages of Art: An approach to a Theory of Symbols*, New York, The Bobbs-Merill Co.

Goodman, Nelson

1978 *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Ind., Hackett Publishing Co.

Hawking, Stephen

1988 *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Barcelona, Grijalbo.

Hawking, Stephen

2001 *El Universo en una cáscara de nuez*, Barcelona, Planeta.

Hawking, Stephen

2005 *Brevísima historia del tiempo*, Barcelona, Crítica.

Hesse, Mary B.

1986 "Language, Metaphor, and a New Epistemology", en Michael A. Arbib y Mary B. Hesse (eds.), *The Construction of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hesse, Mary B.

2000 "Models and Analogies", en W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Londres, Blackwell Publishers.

Hubert, Henri

2006 [1900-1901] "Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia", en Sonia Muñoz (ed.), *Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia. El porvenir de la religión*, Cali, Archivos del Índice.

Kermode, Frank

1967 *The Sense of and Ending: Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press.

Leplin, Jarret

2001 "Realism and Instrumentalism", en W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Londres, Blackwell Publishers.

Lins, Gustavo y Arturo Escobar

2006 "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder", en *Universitas Humanística*, No. 61, pp. 15-49.

Lipton, Meter

2000 "Inference to the Best Explanation", en W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Londres, Blackwell Publishers.

Löwy, Michael

2003 *Walter Benjamin, aviso de incendio: Una lectura de las Tesis*, México, Fondo de Cultura Económica.

Naylor, Gloria

1988 *Mama Day*, New York, Random House.

Puerta, Mauricio

2005 *Tierradentro: Territorio mágico*, Bogotá, Editorial Carrera 7a.

Rappaport, Joanne

1982 *Territory and Tradition: The Ethnography of the Paez of Tierradentro, Colombia*, Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Rappaport, Joanne

1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rappaport, Joanne

2005a "Los nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena", en Joanne Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del nuevo milenio*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Rappaport, Joanne

2005b *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Dialogue in Colombia*, Durham, N. C., Duke University Press.

Rappaport, Joanne

2005c *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, ICANH.

Rappaport, Joanne

2007 "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 42, en prensa.

Richardson, Miles

1970 *San Pedro, Colombia: Small Town in a Developing Society*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

Richardson, Miles

1998a "The Poetics of a Resurrection: Reseeing 30 Years of Change in a Colombian Community and in the Anthropological Enterprise", en *American Anthropologist*, No. 100, pp. 11-21.

Richardson, Miles

1998b "Poetics in the Field and on the Page", en *Qualitative Inquiry*, No. 4, pp. 451-462.

Richardson, Miles

1999 "Place, Narrative, and the Writing Self: The Poetics of Being in The Garden of Eden", en *The Southern Review*, No. 35, pp. 330-337.

Richardson, Miles

2002 "La poética de una resurrección: volver a mirar 30 años de cambio en una comunidad colombiana y en el quehacer antropológico", en *Sociedad y Economía*, No. 2, pp. 105-127.

Ricoeur, Paul

1975 *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul

1983 *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul

1984 *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul

1985 *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul

1989 *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.

Ricoeur, Paul

2003 *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta.

Rojas, Axel Alejandro

2004 "Si no fuera por los quince negros": memoria colectiva de la gente de Tierradentro, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Sánchez, José Gonzalo

2006 *Guerras, memoria e historia*, Medellín, La Carreta Histórica.

Santos, Boaventura de Sousa

2003 *La Caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y Universidad Nacional de Colombia.

Schwartz, Vanessa R.

2001 "Benjamin for Historians", en *American Historical Review*, No. 106, pp. 1721-1743.

Seamon, Roger

2001 "The Conceptual Dimension in Art and the Modern Theory of Artistic Value", en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, No. 59, pp. 139-151.

Seijas, Haydée

1971 "San Pedro, Colombia: Small Town in a Developing Society", en *American Anthropologist*, No. 73, pp. 1333-1333.

Sevilla, Elías

2007 "Intelectuales públicos e *intelligentsia* local: una mirada a la antropología de Tierradentro, Cauca", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 42, en prensa.

Sperber, Dan

1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Spire, Arnaud

2007 "Paul Ricoeur. 'L'idéologie et L'utopie'", en *La couleur des idées seuil*, fecha de consulta: mayo 2, 2007, disponible en <http://www.cnam.fr/lipsor/dso/articles/fiche/ricoeur.html>

Valente, Francesca

2000 "Joyce's Dubliners as Epiphanies", en *McLuhan Studies: Premiere Issue*, disponible en http://www.chass.utoronto.ca/mcluhan-studies/v1_iss1/1_1art15.htm

Verón, Eliseo

1971 "Ideology and Social Sciences", en *Semiotica*, No. 3, pp. 59-76.

White, Hayden

1978 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

White, Hayden

1997 *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Williams, Glyn

1972 "San Pedro, Colombia: Small Town in a Developing Society", en *Man*, No. 7, pp. 341-342.

Wimsatt, W. K.

1947 "The Structure of the 'Concrete Universal in Literature", en *Proceedings of the Modern Language Association, mla*, Vol. 62, No. 1, pp. 262-280.

Zelený, Jindrich

1974 *La estructura lógica de 'El Capital' de Marx*, Barcelona, Grijalbo.